



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/150089>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.



‘Breek die tempel af’: Etiese dimensies in Johannes 2:13–22?

Author:

Jan G. van der Watt¹

Affiliations:

¹Radboud Universiteit
Nijmegen, The Netherlands

²Department of New
Testament, University of the
Free State, South Africa

Note:

Prof. Jan G. van der Watt is
a research associate in the
Department New Testament,
at the University of the Free
State, Bloemfontein, South
Africa.

Correspondence to:

Jan van der Watt

Email:

janvanderwatt@kpnmail.nl

Postal address:

7 Paterserf, Molenhoek 6584
GA, The Netherlands

Dates:

Received: 14 Apr. 2015

Accepted: 19 May 2015

Published: 26 Aug. 2015

How to cite this article:

Van der Watt, J.G., 2015,
“‘Breek die tempel af’:
Etiese dimensies in Johannes
2:13–22?’, *HTS Teologiese
Studies/Theological Studies*
71(1), Art. #3003, 10 pages.
[http://dx.doi.org/10.4102/
hts.v71i1.3003](http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.3003)

Copyright:

© 2015. The Authors.
Licensee: AOSIS
OpenJournals. This work is
licensed under the Creative
Commons Attribution
License.

Read online:



Scan this QR
code with your
smart phone or
mobile device
to read online.

‘Destroy this temple’: Ethical dimensions in John 2:13–22? The question asked is to what extent could one speak of ethical dynamics in the Gospel of John, even in cases where there is no surface level textual evidence for the presence of ethical material? It is argued that through the process of rereading (‘relecture’), which is invited by the Johannine text as performative text, ethical dimensions are highlighted in texts where such emphases were not apparent at the first reading. As example the events at the temple, narrated in John 2:13–22, are analysed.

Inleiding

Onlangse ontwikkelinge op die gebied van die etiek van Johannes lê sterk klem op die implisiete aanwesigheid van etiese momente in die Evangelie (vgl. Burridge 2007:ad loc.; Schnelle 2006:309–327; Van der Watt 2006:147–176; Van der Watt & Zimmermann 2012). Benewens die narratiewe aard van die Evangelie, wat by wyse van karaktertekening, aksielyste en relasiebeskrywings etiese momente na vore bring, is aangetoon dat deur ander analitiese kategorieë soos beeldgebruik of sosiale konvensies waarop gesinspeel word, die etiese dinamiek van die Evangelie ook beskryf kan word (vgl. Horn & Zimmermann 2009; Van der Watt 2010:139–167; Wolter 2009; Zimmermann 2007:259–284). Daar word dus ook op ander wyses as bloot die aantoon van imperatiewe, paraneses of deugdelyste na etiese indikers in die Evangelie gesoek. Hierdie siening en benadering weersprek natuurlik die opvattinge uit die vorige eeu dat daar weinig etiese dimensies in die Johannesevangelie te vinde is (vgl. bv. Schrage 1989:302; Theobald 2002:565; Wendland 1975:109).

Hierdie artikel wil ‘n metodologiese faset van die beskrywing van die Johannese etiek ondersoek, naamlik hoe die intratekstuele dinamiek in die Evangelie die etiese verstaan van die Evangelie kan belig. Die vraag wat voortdurend deur minimalistes gevra word, is of dit geregtig is om van etiese dinamiek in ‘n teks waar daar nie werklik direkte etiese klem of verwysings is nie, te praat. Die uitgangspunt van hierdie artikel, wat dan verder getoets gaan word, is dat ‘n teks op sy eie meriete beoordeel moet word. Nie alle tekste is bedoel om eties te wees of selfs etiese verwysings te hê nie en dit sou inderdaad tot oorinterpretasie kon lei indien etiese interpretasies op sulke tekste afgedwing word. In ander gevalle mag dit wees dat die teks self etiese interpretasies suggereer, selfs waar die etiese aspekte nie so direk uit die oppervlaktestruktuur van die teks afgelees kan word nie. Die uitgangspunt hier is dat die Johannesevangelie so ‘n teks is wat wel die herlees van die teks in die lig van die inligting wat in die res van die Evangelie aangebied word, aanmoedig en eintlik veronderstel. Dit sou kon beteken dat ‘n teks wat nie aanvanklik op die oog af etiese dimensies bevat nie, by die herlees en -interpretasie daarvan tog etiese aspekte na vore sou kon laat tree. Dit sou natuurlik nie beteken dat alles in die teks en so die hele teks dan skielik ‘eties’ word nie, maar wel dat die etiese ondertone nie misgekyk mag word nie.

Vir doeileindes van die toets van hierdie uitgangspunt is die tempelgebeure¹ in 2:13–22 gekies,² ensyds vanweë die feit dat die teks in die Johannese navorsing nie met etiek verbind word nie, en tweedens omdat die teks ‘n komplekse teks met verskillende dimensies is, soos Schnackenburg (1968:343) inderdaad opmerk: *‘this story... has some puzzling features.’*

Johannes 2:13–22 – Twee episodes in die tempel Jesus verdryf die handelaars met hulle handelsware uit die tempel

Die verhaal van die tempelgebeure bevat ‘n sentrale Christologiese klem waardeur die identiteit en funksionaliteit van Jesus metafories in terme van die tempel beskryf word. Dit beskryf die

1. Die verhouding tussen Johannes en die sinoptiese evangelies gaan nie hier aandag ontvang nie, veral omdat dit nie soveel lig op die etiese fasette in hierdie gedeelte werp nie. Die verhouding ontvang in die meeste kommentare aandag, byvoorbeeld Schnackenburg (1968), Haenchen (1980), Lindars (1972), en Brown (1971), om enkeles te noem.

2. Die aanwesigheid van die tempel word deur sommige as ‘n hooftema of -beeld in die Evangelie gesien. Gedeeltes wat ter sprake gebring word, is onder andere 1:14; 2:13–22; 4:19–26; 7:1–8,16–39; 8:20vv.; 9:38; 10:27–39; 11:48–53; 14:2–3 (vgl. Köstenberger 2009:423–425).

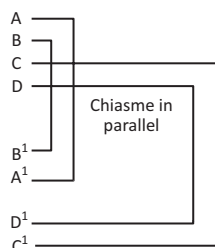


eerste ontmoeting asook 'konflik' tussen Jesus en die Jode³ in Jerusalem en is in dié sin tiperend vir wat volg – dit staan in 'n proleptiese verhouding tot die res van die Evangelie.⁴ Schnelle (1998:66) beweer tereg, '*die Tempelreinigung [gewinnt] den Charakter einer Grundsatzklärung*' (vgl. ook Bruce 1983:77).

In twee kort episodes word Jesus se optrede in die tempel⁵ geskets, elk met 'n interpretatiewe uitleg ('*interpretative Entfaltung*' – Zumstein 2004:25). Jesus is die protagonis wat in die eerste episode (2:14–17) die handelaars uit die tempel jaag. In die tweede episode (2:18–22) tree die Jode met Jesus oor die gesag waarmee Hy dit gedoen het, in gesprek. Die beskrywing van die gebeure word deur twee verwysings na die Pasga omraam (2:13 en 23) wat 'n spesifieke klem aan die gedeelte wat met die dood van Jesus verband hou, gee (vgl. Keener 2003:518–519; Köstenberger 2009:416; Schnackenburg 1968:345).

Die eerste episode vertoon 'n geïntegreerde parallelities chiasiese opbou:

- 14a Καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ
14b τοὺς πωλοῦντας βόας
14c καὶ πρόβατα
14d καὶ περιστερὰς
14e καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους,
15a καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων
15b πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ
15c τὰ τε πρόβατα
15d καὶ τοὺς βόας,
15e καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ
κέσμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρευνεν,
16a καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν·
16b ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν,
16c μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου.
17a ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν·
17b ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με.



Die episode ontwikkel logies deur te begin met dit wat Jesus in die tempel gevind het (die handelaars), dan wat Jesus gedoen het (Hy jaag die handelaars uit) en dan wat Hy gesê het (Hy gee die rede vir sy aksies). 'n Vertellerskommentaar, naamlik, dat sy dissipels onthou het wat geskryf is, rond die eerste episode af.⁶

Die komplekse parallelities chiasiese opbou van die gedeelte val op. Dit is 'n vraag waarom daar soveel detail

in 'n komplekse parallelle (AB kom eerste en word eerste herhaal en dan CD) chiasme (sien ABCD bo) uitgespel word, met ander woorde, waarom die gegewens oor die handelaars twee maal herhaal word by wyse van chiasiese strukturering. Sulke herhaling dui gewoonlik retories op beklemtoning wat wil aandag trek. 'n Voor-die-hand-liggende antwoord is dat die omvang van die handel in die tempel⁷ beklemtoon wil word – dis wat Jesus in die tempel gevind het. Die omvangryke beskrywing fokus dus daarop dat die handelaars met hulle goedere wat binne die tempel is (ἐν τῷ ἱερῷ – 14a) deur Jesus na buite die tempel (ἐκ τοῦ ἱεροῦ – 15b) verjaag is.

Jesus sê ook waarom Hy dit doen (2:16): μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου ['Moenie die huis van my Vader 'n huis van handel maak nie']. Die kontras tussen die twee 'huise' val op. Dit is duidelik 'n woordspel wat aandag wil trek. Barrett (1978:198) het daarop gewys dat ἐμπορίου sonder οἶκον dieselde betekenis kan hê, wat hier iets van 'n toutologie ter wille van die kontras impliseer – die woord οἶκος is dus nie nodig nie, maar word tog gebruik. Dit gaan om 'n οἶκος as basiese woonruimte en -plek en word dikwels saam met ander bepalings gebruik soos huis van die koning (οἶκος τοῦ βασιλέως) wat paleis beteken, huis van gevangenis (οἶκος φυλακῆς), wat tronk beteken, of soos hier, huis van God wat tempel beteken (vgl. Arndt et al. 2000:698–699). Uit hierdie gebruikswyses is dit duidelik dat die funksionaliteit van die 'huis' aangedui word, met ander woorde, waarvoor asook deur wie dit gebruik word. Dit gaan oor dit wat primêr in die ruimte (huis) tuis hoort. Die kontras hier gaan dus om die primêre funksionaliteit van die 'huis' – is dit vir God bedoel of vir die handelaars? Jesus se uitspraak dui op die aktiewe verandering (ποιεῖτε)⁸ van die 'huis van die Vader' na 'n 'handelshuis' deur die handelaars wat daarop dui dat dit vir Jesus gaan om die huis wat vir God bedoel is, maar wat vervang is met handel as sentrale punt van oriëntasie (Busse 2002:95). Die 'oortreding' is dat God se plek nou deur handel gedomineer word (2:16).

Hierdie siening word verder gesteun deur die karaktertekening in 2:14–16. In sy interpretasie van karakters in die Johannesevangelie maak Thatcher (2009:xii) gebruik van die karakterklassifikasie van W.J. Harvey. Harvey onderskei drie breë kategorieë van karakters op grond van hulle funksionaliteit. Daar is 'agtergrondkarakters', sogenaamde hulpkarakters of sogenaamde '*ficelles*' en dan natuurlik die hoofkarakter(s). In die geval van die handelaars op die tempelplein is dit veral die kategorie van agtergrondkarakters wat van belang is. Hulle kan beskryf word as '*anonymous individuals who appear on the scene only to fulfill some plot function, normally the function of coloring the context in which the action occurs*' (Thatcher 2009:xii). Hierdie handelaars word funksioneel geïdentifiseer – hulle het nie name nie, maar funksies – dit gaan om handel. Hulle word

3. Keener (2003:519) wys daarop dat die tempel vir Jesus 'n plek van konflik is. Afgesien van die tempelgebeure in Hoofstuk 2, word Hy in die tempel verrai, (5:14), kry Hy daar mense wat Hom wil doodmaak (8:59) en sy onderrig (7:14; 18:20) lei tot konflik (7:28; 8:20; 10:23). Op die wyse word '*the Jerusalem temple ... a symbol for the hostility of the Judean religious establishment*' (Keener 2003:520). Matson (2013:245) meen selfs: '*The temple cleansing serves to initiate conflict between Jesus and Jewish leaders, and thus establish a major feature of the plot: the conflict with the "Jews"*'.

4. Die hooflyne van die plot, soos in 1:9–13 reeds gesuggereer (vgl. Culpepper 1981, 1983), word hier dus opgeneem en verder uitgewerk.

5. Twee verskillende woorde word vir 'tempel' gebruik, naamlik ἱερὸν en ναός. Opinies loop uiteen oor die moontlike semantiese verskil tussen die twee woorde. Sommige meen dat daar geen verskil tussen die woorde bestaan nie. Barrett (1978:199) sê byvoorbeeld: '*ναός ... does not in general seem to be distinguished from ἱερὸν in the New Testament. If a distinction is to be made, ναός must refer to the central shrine or sanctuary, not the whole Temple precincts.*' Ander is weer van mening dat ἱερὸν (word gebruik in die eerste gedeelte, 2:13–17) na die tempel in die breë, dus ook die tempelplein verwys, terwyl ναός (word gebruik in die tweede gedeelte, 2:18–22) spesifiek net na die heiligdom self verwys (vgl. Arndt, Danker & Bauer 2000:ad loc.; Brown 1966:115; Köstenberger 2004:105; Kysar 1986:49; Lindars 1972:138, 141; Plummer 1929:94; Van Houwelingen 2007:87; vgl. ook Østenstad 1988:103).

6. Die ruimte ontbreek om volledig aan die detailsegese aandag te gee. Hier gaan alleen op enkele belangrike aspekte wat van belang vir ons tema is, gewys word.

7. Vir 'n oorsig oor die dryf van handel in die tempel, vergelyk Neusner (1989:287–290); Keener (2003:ad loc.).

8. Die imperatief in die teenswoordige tyd dui op 'n aksie wat kontinueer. Met ander woorde, die handelaars doen dit nou, maar moet nie (negering) daarmee voortgaan nie (vgl. Nunn 1923:49).



bloot beskryf as 'die wat verkoop' (τοὺς πωλοῦντας) en geld wissel (τοὺς κερματιστάς, κολλυβιστῶν). Die kopers, aanbidders of die tempelleiers word nie aangespreek nie, alleen maar die handelaars (Matson 2013:245; Schnackenburg 1968:346). Ook word daar geen verdere verwysings na tempelgebeure of die kultus gemaak nie. Die diere en geld⁹ word wel genoem, maar word nie op die oppervlakte van die teks met die kultus of die betaal van tempelbelasting in verband gebring nie – die funksies is bloot implisiet aanwesig. Die primêre verwysing is na handel wat God uit sy plek verdryf.

Jesus in gesprek met die Jode

Die tweede episode toon genre-gewys ooreenstemmings met strydgesprekke, of 'a social dynamic called challenge and riposte' soos Neyrey (2007:71) verkies om dit te noem, waarin die waarheid van bewerings of optrede tussen twee opponerende partye deur gesprek getoets word.

In hierdie episode (2:18–21[22]) volg 'n kort (stryd)gesprek. Die Jode (Ἰουδαῖοι) vra Jesus na 'n teken wat sy gesag sou kon bewys.¹⁰ Sy antwoord oor die afbreek van die tempel lei dan tot die Jode se ontkennende respons. Die kommentaar van die verteller dat Jesus oor die tempel van sy liggaam gepraat het, plaas die hele gesprek in 'n metaforiese raamwerk, gevolg deur 'n opmerking oor die intratekstuele *relecture* van die gedeelte (2:22).

Van besondere belang vir die verstaan van hierdie gedeelte is die woordelike herhaling van die verwysing na die herinnering van die dissipels (ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) in 2:17 en 2:22. In 2:17 onthou hulle wat geskryf is en in 2:22 wat Jesus gesê het. Dit bring ons by 'n besondere eienskap van die Johannesevangelie waarop vanuit verskillende hoeke gewys is (vgl. Busse 2002:96–97) en wat deeglik deur Zumstein (veral 2004) met behulp van die konsep van *relecture* [kreatiewe herinnering¹¹] uitgewerk is. *Relecture* word beskryf as 'wenn ein erster Text die Produktion eines zweiten Textes veranlasst und dieser zweite Text seine volle Verständlichkeit erst in Bezug auf den ersten Text gewinnt' (Zumstein 2004:24).

Zumstein (2004) het aangetoon dat die teks van Johannes nie alleen liniêr gelees moet word nie, maar dat daar deur die teks self die verwagting geskep word dat dit herlees en herverstaan moet word in die lig van addisionele inligting wat deur die res van die Evangelie aangebied word.¹² Dit noem Zumstein (2004:25) 'die *interpretative Entfaltung von Erzählungen*' endieprosesvan*relecture*.¹³ Zumstein(2004:59–60)

9. Die diere is vir offers geoormerk, terwyl die geld vir tempelbelasting bedoel is (Schnelle 1998:64). Dit gaan dus nie alleen om die *kultiese* tempeloffers nie, maar breër, ook oor die instandhouding van die tempel as sodanig deur die belastings wat gein moet word (vgl. Eks 30:11–16).

10. Keener (2003:529) verduidelik tereg dat om gesag van God se kant te bewys, moes dit 'supernaturally' bewys kon word.

11. Whitacre (1999:84) noem dat 'herinnering' hier beide *onthou* en met *insig* verstaan insluit.

12. Dit gaan veral om groter blokke teks soos Johannes 15–17 of 21, hoewel nie eksklusief nie.

13. In sy bespreking van Zumstein se teorie meen Luz (2009:235) dat die woord *relecture* liever met die woord 'intratekstuele "Reprise" (Wiederaufnahme)' vervang moet word, omdat dit om 'n 'Rezeptions- und Produktionsvorgang' gaan.

maak die punt dat die moontlikheid van die *relecture* van die teks 'die *mehrfache Interpretation einzelner Erzählungen*' aanmoedig. Byvoorbeeld, die tempelgebeure word verklaar deur die diskussie tussen Jesus en die Jode – direk daarna word dit deur herinnering herinterpreteer. Dit beklemtoon die multidimensionele aspek op die basis van die *relecture* van die teks:

So kann gezeigt werden, dass sich die Erinnerung in einer konstanten Bewegung der Interpretation befindet und sich ihre Arbeit in einer Aneinanderreihung von Relecturen niederschlägt. Das Erinnern breitet die Vergangenheit aus, lässt sich wachsen und vertieft ihre Bedeutung. (Zumstein 2004:60)

Deurdat Jesus se optrede en woorde in die lig van die na-Pase gebeure geplaas en so vanuit 'n nuwe perspektief gelees en verstaan word, verkry die interpretasieproses 'n dinamiek wat nie alleen die performatiewe aard van die teks bevestig nie, maar ook 'n sekere hermeneutiese openheid na die toekoms veronderstel (vgl. Busse 2002:97).¹⁴ Zumstein (2004:29) beklemtoon dat 'die *Erinnerung keine bloße Wiedergabe, sondern eine Sinn produzierende, erhellende Retrospektive ist.*'

Dit is van belang vir die etiek, aangesien dit die verwagting van die outeur dat die gedeeltes in die lig van die res van die Evangelie herlees en herinterpreteer moet word, beklemtoon. Wat onthou is en wat ook in die res van die Evangelie as die gedeelde geheue of tradisie van die groep bestaan, moet dien as interpretasiestimulans vir die *relecture* van die teks. Zumstein (2004:77) onderstreep dat hierdie 'ein Privileg, das jedem Glaubenden gewährt wird', verteenwoordig.

Om terug te keer na die 'strydgesprek' – dit eindig met die Jode wat Jesus se antwoord in die lig van die historiese feite bevraagteken. Geoordeel aan die gesprek *an sich* lyk dit of die Jode oënskynlik die strydgesprek 'gewen' het, want Jesus antwoord nie terug nie. Vir die Jode eindig die gesprek dus hier waar Jesus 'sonder antwoord' blyk te wees.

Die vertellerskommentaar ('*asides*' – 2:21 en die verwysing na die dissipels wat onthou het in 2:22) plaas egter die gesprek in 'n ander lig wat tot presies die teenoorgestelde konklusie lei – Jesus het van die tempel van sy liggaam en nie van die fisiese klipgebou gepraat nie. Dit gaan nie hier oor die afbreek van die fisiese tempel nie, maar oor die dood en opstanding van Jesus. Die fokus is dus hier op 'n veranderde interpretasieperspektief met Jesus se kruis- en opstandingsgebeure as fokuspunt. Sonder hierdie perspektief is alleen maar misverstand moontlik (vgl. Schnackenburg

Die woord '*reprise*' is egter te beperkend. Dit is meer as net 'n '*Wiederaufnahme*'. Temas en motiewe word intratekstueel deur dieselfde outeur verdiep en verder gevoer. Die herlees, waarvan daar tekens in die teks gegee word, werp dan nuwe perspektief op dit wat reeds gesê is.

14. Die proses van herlees en dus die generering van addisionele betekenis, hang nou saam met die performatiewe aard van die teks (vgl. Olbricht 2003:371–389; Van der Watt 2010:139–167). Die teks wil die leser oortuig om die posisie van geloof in Jesus in te neem en te bevestig (20:30–31). By wyse van die verwysings na die herlees bied die teks addisionele perspektiewe op die gebeure in die lewe van Jesus aan, wat die leser voortdurend performatief betrokke hou by die ontwikkelinge in die teks. Die herinnering vernuwe dus konstant die verstaan van die teks (Zumstein 2004:28).



1968:353; Schnelle 1998:65; Smith 1999:90; Zumstein 2004:224). Daarmee loop die resultaat van die strydgesprek heeltemal anders af. Hierdie addisionele perspektief, met ander woorde, die *relecture*, maak Jesus die 'wenner' (Van Tilborg 1988:37). Dit gee addisionele en selfs nuwe perspektief ('*vertieftes Verstehen des Wirkens Jesu*' – Schnelle 1998:65) aan die betekenis van die bestaande gesprek. In die lig van die opstandingsgebeure, wat geloof wek (2:22), kry die woorde van Jesus duidelik nuwe betekenis binne die herinnering van die dissipels (Zumstein 2004:28), met ander woorde, dit verkry 'n profetiese dimensie wat met die herooring in die lig van die opstanding in vervulling gaan. Die afbreek van die tempel verwys dus na die dood van Jesus, soos wat die woord opstanding (ἐγείρω – oprigting of opwekking) in 2:20 ook suggereer (Keener 2003:529).

Zumstein (2004:28) beklemtoon op grond hiervan dat ten opsigte van die aardse optrede van Jesus die '*Jünger ihren Sinn erst im Licht des österlichen Glaubens*' verkry het. Zumstein (2004:78) voeg verder toe: '*Die österliche Retrospektive, hermeneutischer Schlüssel der irdischen Geschichte Jesu, ist somit ein Charakteristikum der christlichen Existenz als solcher.*'

In die lig van hierdie oorsig kan nou verder na die moontlike etiese dimensie, indien enige, van hierdie gedeelte gevra word. Vrae wat vervolgens aandag in die lig van die moontlike etiese aspekte gaan ontvang, is onder andere die volgende:

1. Dui die optrede van die handelaars in die tempel op negatiewe etiese gedrag?
2. Hoe moet Jesus se gedrag eties verstaan word? Is dit navolgbaar?
3. Dui die 'afbreek van die tempel' op negatiewe gedrag van die Jode?
4. Dra die verwysing na geloof enigiets by tot die etiese verstaan van die gedeelte?

Etiek en die tempelgebeure

Dui die optrede van die handelaars in die tempel op negatiewe etiese gedrag?

Dat dit wat Jesus in die tempel gevind het negatief deur Hom beoordeel is, is uit sy reaksie sonder meer duidelik (2:15–16). Aan die ander kant vra Brown (1971:121) tereg of hier werklik van '*abuse*' sprake was, veral vanuit Joodse perspektief. Die handel in die tempel was immers nodig vir die normale voortgang van die bedrywighede in die tempel. Matson (2013:247) merk op: '*Simply on the basis of the narrative there is little to imply either nobility or baseness to the sellers*'. Wat was dan die rede waarom Jesus die handelaars met hulle diere uit die tempel verjaag het? Jesus se aksie impliseer dat daar iets met die situasie verkeerd is. Wat het Hy dan gedink doen hulle verkeerd? Daar is 'n verskeidenheid moontlikhede (vgl. veral Keener 2003:522–530).

1. Jesus reageer teen ekonomiese uitbuiting en wanpraktyke. Keener (2003:522) merk op: '*Some have proposed that Jesus*

challenged economic exploitation in the temple' of selfs '*the commercial abuse of the temple*' (Ellis 1984:47). 'n Verdere voorstel is: '*Some propose that the issue was not the use of animals and sacrifices, but paying money in the temple*' (Keener 2003:5213), wat op ekonomiese uitbuiting sou kon dui. Om hierdie rede soek De Boer (1985:96) ook die probleem in die geldsug van die mense, terwyl Schnelle (1998:64) dit so stel: '*An die Stelle der Verehrung und der Ehrfrucht ist die Profitsucht getreten*'.¹⁵

Keener (2003:522–523) bevraagteken die idee dat dit om uitbuiting en winsbejag gaan. Hy verwys na Abrahams wat meen dat dit wel in die praktyk moontlik was dat sommige die sisteem misbruik het, maar '*he doubts that the abuses permeated the system*' (Keener 2003:522) Die geldskieters was dikwels:

[P]ersons of high moral reputation and prominence ... Perhaps most importantly, there is little evidence that Jerusalem's aristocracy profited directly from the commercial activity in the temple, whether from selling or moneychanging. (bl. 523; vgl. ook Bruce 1983:74; Lindars 1972:138)

Daarbenewens was die ruil van geld in dié verband absoluut nodig. Aangesien daar ook geen motiewe verwant aan uitbuiting in die teks genoem word nie, kan daar nie outomaties afgelei word dat dit om ekonomiese uitbuiting gegaan het nie (vgl. Keener 2003:523).

2. Jesus reageer teen morele ontheiliging van die tempel en veroordeel die tempelsisteem. Keener (2003:525) merk op dat '*Jesus could have believed that immoral leadership in some sense defiled the temple, thus inviting judgment*'. In die breër Joodse religieuse sosiale raamwerk van Jesus was negatiewe profetiese reaksies teen die wangedrag van die priesters in die tempel bekend. Sommige profesieë was spesifiek teen die aristokratiese priesters wat die tempel beheer het, gemik (Keener 2003:524; hy noem ter stawing 1QpHab 9:6–7; T. Levi 15:1; T. Mos 5:4; 6:8–9). Jesus kon by hierdie tradisie aangesluit het wat sy optrede '*as a prophetic symbol of ritual cleansing, reacting against the moral defilement there*' sou klassifiseer (Keener 2003:524). Op dié wyse sou Jesus se optrede die aristokrasie van Jerusalem wat die tempel beheer het, uitgedaag het (Keener 2003:524).¹⁶ '*Though overturning tables did not technically profane the inner courts, it was a challenge to the rulers' power*' (Keener 2003:528). Weereens moet gesê word dat die getuienis uit die teks self hierdie breë interpretasie nie ondersteun nie.

3. Jesus beskerm die reg tot aanbidding van die heidene. Volgens profesieë (bv. Sag 14) sal alle nasies uiteindelik na Jerusalem kom om te aanbid. Hierdie nie-Joodse aanbidders is wel op die tempelplein toegelaat om te aanbid, maar oënskynlik nie in die 'heiliger' dele van die tempel nie (Keener 2003:524). Die argument lui nou so:

15. Haenchen (1980:201) gaan te ver as hy beweer dat Jesus '*der Wahn, der Mensch könne sich Gottes Gunst durch Opfer erkaufen*' blootlê.

16. Vergelyk Brown (1971:121); Köstenberger (2009:416). Hunter (1975:33) praat hier van '*the Jews' impiety*' maar sê nie waarom hy so dink nie. Dit illustreer dat daar dikwels willekeurig aannames gemaak word, sonder om dit vanuit die teksgegewens self te motiveer.



Met die tempelplein wat 'n handelsplek gemaak is, sou hierdie aanbidders nie meer behoorlike plek gehad het om te aanbid nie (Bruce 1983:75), wat hulle dus as aanbidders gedegradeer het. Köstenberger (2004:106) merk op, dit '*was insensitive at best and evidence of religious arrogance at worst*' van die kant van die Joodse handelaars. Dit sou die rede vir die optrede van Jesus gewees het – Hy wou die tempelplein vir aanbidding behou. Hierdie argument berus natuurlik sterk op ekstratekstuele konstruksie wat moeilik in die teks self terug te vind is.

4. *Jesus hef die Joodse kultus op.* Schnackenburg (1968:356) noem die moontlikheid dat dit hier gaan om die simboliese tot-niet-verklaring van die Joodse kultus as geheel. Becker (1979:124) sluit daarby aan: '*Es geht also um Kultkritik als Verbesserung der Kultpraxis*' en die '*tieferer Sinn bestehe in der Aufhebung des jüdischen Kultes*' (Becker 1979:126). In hierdie verklaring val die klem natuurlik veral op die teenwoordigheid van die diere as '*sacrificial objects*' wat nodig is vir '*expiatory offerings*' (Østenstad 1998:106, 108). Deur hulle te verjaag wil Jesus aantoon dat die offerdiere nie meer nodig is nie en vervang dus so hierdie kultiese gebruike. Østenstad (1998:106, 108) en Ådna (1993:552) interpreteer die gebeure dan soteriologies as versoening. Dit gaan dus om '*the end of temple sacrifice*' (Ellis 1984:47), en '*a new order in religion*' (Dodd 1970:303; vgl. Neyrey 2007:70). Die werklike eskatologiese aanbidding wat deur Jesus moontlik gemaak word, oortref alle kultiese praktyke (vgl. ook 4:20–24).

Bauckham (2007:264) betoog egter daarenteen dat die beeldgebruik hier nie '*explicitly sacrificial*' is nie. Die geldwisselaars het byvoorbeeld niks met die offers te doen nie, maar wel met die tempelsisteem. Hier is nie sprake van die altaar, priesters wat offer of kultiese offertaal nie. Hierdie verklaring is dus eweneens op indirekte en afgeleide gegewens gebaseer.

5. *Jesus keer Hom basies teen die Jodendom as geheel.* Soms word die aksie van Jesus as 'n redelik omvattende reaksie teen die opponerende Jodendom as sodanig gesien. Die volgende aanhaling van Porsch (1988) spreek vanself: Jesus se tempelhandeling was:

[A]lso nichts weniger als ein Angriff auf den bestehenden Tempelkult, ja, auf die bestehende religiös-politische Ordnung und damit auch auf die Hüter dieser Ordnung, die Jerusalemer Priesterschaft. Sie mussten in Jesu Handlung eine Provokation und Bedrohung ihrer Existenzgrundlage sehen. (bl. 34–35)

Hierdie verhaal sou dus die vervanging van die Jodendom deur die Christendom aandui.

6. *Jesus lê die gebrek aan die erkenning en eer van God in die tempel bloot.* Uit die voorafgaande bespreking van 2:15–16 is reeds geïllustreer dat Jesus se hoofoogmerk nie hier was om die kultus self direk aan te val nie (Becker 1979:124), hoewel sy aksies natuurlik implikasies vir die kultus asook tempelbelasting kon gehad het. Sonder die diere en die geldwisselaars sou die tempelpraktyke en kultus nie kon voortgaan nie (Brown 1971:115; Matson 2013:246). Dit lyk

egter vir Keener (2003:518–519) histories onwaarskynlik dat die aksie van Jesus die kultus en belasting tot stilstand sou gebring het. Keener (2003:520) betoog, in navolging van Sanders, dat sulke handelaars ook buite die tempelplein in die omgewing van die tempel aangetref kon gewees het, hoewel 'n groter verskeidenheid produkte daar beskikbaar was. Die kultus kon dus waarskynlik gewoon voortgaan al was daar nie diere op die tempelplein self verkoop nie. Die woorde van Jesus aan die duiweverkopers suggereer dit ook. Hy verbied nie die verkoop van duiwe nie, maar beveel die verkopers om die duiwe uit die tempelplein te vat (φραγγέλιον ἐκ σχοινίων πάντα ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ – 2:15). Dit sluit nie die moontlikheid uit dat hulle daarbuite met hulle verkope sou kon voortgaan nie. Buitendien sou hulle die daaropvolgende dae doodgewoon kon terugkom en voortgaan met die verkope – die Jode sou hulle nie keer nie, intendeel. Hierdie scenario verswak dus die drakrag van teorieë wat beweer dat Jesus die tempelkultus vernietig, of oneerlike handelspraktyke aanspreek. Dit probleem moet elders gesoek word.

In die voorafgaande bespreking van hierdie gedeelte is daarop gewys dat die punt wat Jesus aanspreek die gebruik van die ruimte ('huis') is. God se 'ruimte' ('die huis van my Vader') is deur die handelaars verander in 'n ruimte waar God geen plek meer het nie – dit is nou 'n handelshuis. Jesus is dus nie teen die dinge (diere en geld) wat beskikbaar gestel word vir die tempeldiens nie, maar teen die gevolge en impak van die wyse waarop die '*Handel und Geschäft*' (De Boer 1985:96) bedryf word. Om dit so te stel: Wat in die huis woon, is nie meer God nie, maar handelsbedrywighede. So word God onteer en sy huis ontheilig (Neyrey 2007:70) en dit is 'n direkte oortreding van die eerste twee gebooe van die Dekaloog. Barrett (1978:198) noem dat '*the trading itself, though perhaps honestly conducted, was wrong, and deprived the Temple of its right to be regarded as a house of prayer.*' Met ander woorde, die huis van God is van God ontdaan.

Dié siening strook met die aantuigingselders in die Evangelie dat die Jode nie meer God aanbid soos hulle beweer hulle doen nie, nie eers meer in hulle eie tempel nie (8:41–42, 54–55). Jesus verjaag hulle omdat hulle bedrywighede meer op ekonomiese as godsdienstige betrokkenheid gedui het en so het hulle die aard van die tempel en hulle posisie ten opsigte van die aanbidding van God verander. Die terrein is nou 'n handelshuis in plaas van 'n 'huis van sy Vader'. God se eer en aanbidding word aangetas! As sodanig kan die aksie van die Jode dus in die lig van Johannes as 'n moreel verkeerde daad, 'n sonde, gesien word, veral in die lig van die eerste en tweede gebod van die Dekaloog. Hulle doen nie die wil van God nie en eer Hom nie. Jesus se optrede dui dus op 'n direkte etiese oordeel oor wat in die tempel gebeur.¹⁷

17. By 'n herlees van die teks mag die handelaars inderdaad breër geïnterpreteer word, soos Matson (2013:248) dit ook in die volgende woorde doen: '*the characters of the money changer and seller of animals are thus part of a complex of symbols denoting a system destined for destruction, but not as symbols of corruption or destruction.*'



Hoe moet Jesus se gedrag beoordeel word; is sy voorbeeld navolgbaar?

Hierdie narratief is die enigste waar Jesus in die Evangelie oënskynlik tekens van fisiese aggressie vertoon. Hy verjaag die handelaars met hulle goedere uit die tempel uit, terwyl verwysings na 'n sweep¹⁸ en tafels wat omgekeer word volgens sommige op die aggressiefste optrede van Jesus in die Evangelie dui. Brown (1971:122) praat van 'sweeping violence' en Dodd (1979:158) van die 'reckless action' van Jesus. Elders in die Evangelie vilifiseer Hy wel in gesprekke sy opponente op 'aggressiewe'¹⁹ wyse (vgl. bv. 8:44), maar raak nooit so fisies soos hier betrokke nie, selfs nie as Hy gevange geneem word nie. Tog bly dit 'n vraag of die optrede van Jesus werklik in terme van aggressie verstaan moet word.

Wat opval is die reaksie van die Jode (2:18 – interessant genoeg reageer die handelaars nie self nie, tensy hulle nou as deel van 'n breër identiteitskategorie beskryf word – Busse 2002:95)²⁰ – hulle reageer self nie aggressief nie. Die aandag van die Romeinse toesighouers of tempelpolisie word ook skynbaar nie getrek nie (Bruce 1983:75). Becker (1979:123–124) meen dit is 'kaum vorstellbar, vielmehr höchst unwahrscheinlich' dat daar nie feller reaksie teen Jesus se optrede was nie.²¹ Dit is miskien so, behalwe as daar 'n ander perspektief is waarmee die Jode na die optrede van Jesus gekyk het wat sy optrede nie as aggressie sou interpeteer nie, maar as iets anders.

Brown (1971:121) merk op: 'The evangelists seem to take for granted that Jesus' action was called for without explaining just what motivated it.' Die Jode reageer nie asof Jesus iets totaal radikaal of onaanvaarbaars gedoen het nie, hoewel sommige dit so wil interpreteer.²² Hulle reaksie is eerder bevraagtekenend: Hulle vra na 'n teken wat Jesus se optrede sou legitimeer. Die vraag na 'n teken (2:18) wil dus laat voorkom asof dit wat Jesus gedoen het binne die Joodse raamwerk te wagte was – die rede vir die teken moes alleen deur 'n teken bevestig kon word. 'If Jesus acts on God's authority, he should be able to demonstrate it supernaturally' (Keener 2003:529).

Die antwoord op die vraag word feitlik deurgaans in die koppeling van Jesus met die Ou Testamentiese profetie

tradisie gesoek. Hiervolgens sou die Jode Jesus se optrede met die waarskuwings van die Ou Testamentiese profete kon verbind het (Brown 1971:121; Schnackenburg 1968:347). So plaas Brown (1971:121; vgl. ook Köstenberger 2009:427–429; Steegen 2014:74) die gebeure binne die raamwerk van die ou profete wat teen die vernietiging van die tempel op grond van die verval van die verhouding met God gewaarsku het. Jesus se optrede is dan 'a protest like that of the prophets of old against the profanation of God's house and a sign that the messianic purification of the Temple was at hand' (1971:121). Volgens Brown (1971:121) kon die volgende Ou Testamentiese profesieë hier 'n rol gespeel het:

- Jeremia (7:11) waarsku dat die tempel 'n 'den of thieves' word wat tot die vernietiging van die tempel mag lei (vgl. Ellis 1984:47; Porsch 1988:35).
- Sagaria (14:21) belooft dat op die dag van die Here daar nie meer handelaars in die tempel sal wees nie.²³
- Volgens Maleagi 3:1 gryp God in die tempel in op grond van die wanpraktyke van die Levitiese aanbidding.
- Jesus se optrede sou ook deur Jesaja 56:7 belig kon word waar die tempel beskryf word as die perfekte huis van gebed wat alle nasies na Jerusalem sal lok (vgl. ook Hag 2:7–9; Miga 3:12; Sir 36:13–14).
- Daar was ook ander gebeure wat daarop dui dat die vernietiging van die tempel wel geantisipeer is. Brown (1971:122) noem 'n sekere Jesus ben Ananias wat gewaarsku het dat die tempel vernietig gaan word (Josephus War 6.5.3), asook Rabbi Zadok wat in 30 n.C. daarop gewys het (TalBab Gittin 56a).

Indien die Jode dus Jesus se optrede binne hierdie tekstuele tradisies sou interpreteer, sou hulle sy aksie nie as heiligskenis gesien het nie, maar wel as profetiese optrede. Dit maak hulle vraag na die gesag waarmee Jesus optree, verstaanbaar.

Die argument is dan dat die Jode Jesus se optrede in die lig van een of meer van die profesieë gesien het, en dit as die moontlike aanbreek van die Messiaanse periode wat hulle te wagte was, geïnterpreteer het. Daarom kom doen hulle navraag of die optrede van Jesus nie dalk in die lyn van die vervulling van hierdie verwagtinge van hulle staan nie. Hulle sou immers nie aggressief teen hulle komende Messias optree nie.

Hier moet net op 'n meer radikale interpretasie in hierdie verband gewys word (vgl. Brown 1971:122). Diegene wat Jesus se optrede in die tempel binne die breër verband van die vervanging van die tempelkultus en die tempel as sodanig wil sien, interpreteer Jesus se optrede as meer as wat die profete gedoen het – Jesus wil die tempel nie hervorm nie, maar vervang. Die Johannese Jesus sou dan anti-tempel en kultus wees. Hierbo is geargumenteer dat hierdie verstaan van die teks onwaarskynlik is, wat hierdie interpretasies ook minder waarskynlik sou maak.

18. Het Jesus sy sweep op die diere of ook op die mense gebruik? Laasgenoemde sou op meer aggressie dui. Wapens is op die tempelplein verbied, maar swepe om die diere aan te dryf nie (Keener 2003:521–522), wat beteken dat dit veronderstel kan word dat alleen die diere (waarskynlik uitgeslote die duiwe) deur Jesus met die sweep uitgejaag is (vgl. Becker 1979:124; Bruce 1983:75; Haenchen 1980:200; Lindars 1972:141; Matson 2013:245; Van Houwelingen 2007:85; Wilckens 1998:61). Op grond van die grammatikale gebruik van πάντας (2:15b) suggereer sommige dat ook die verkopers ingesluit kon gewees het (vgl. Barrett 1978:197–198; Bultmann 1978:86–87; Lindars 1972:138; Schnackenburg 1968:346–347).

19. In die antieke tyd was sulke soort gesprekke algemeen (vgl. Van der Watt & Kok 2012:151–183).

20. Die funksionele uitspraak in die narratief laat die tempelgangers self buite rekening wat na die tempel toe gekom het om te aanbid (Becker 1979:124). Sou hulle dieselfde houding getoon het? Binne hierdie verhaal speel dit nie 'n rol nie.

21. Keener (2003:520) noem die moontlikheid dat die gebeure miskien nie op groot skaal plaasgevind het nie, maar dit is blote spekulasie.

22. Neyrey (2007:70) beweer byvoorbeeld dat Jesus volgens die oordeel van die Jode 'acted like a blasphemer who pollutes the traditional worship of God; thus in the eyes of the Temple elite he acts sinfully and so cannot be God's agent.' Dit lyk nie korrek nie. Die Jode 'oordeel' Jesus dus nie as sondaar nie, maar doen navraag oor sy gesag.

23. Vir verdere oorweging hiervan vergelyk Østenstad (1998:107); Gnlika (1983:25); Lindars (1972:139); Matson 2013:247). Busse (2002:94) bevraagteken egter die relevansie van Sagaria 14:21.



Uit bogenoemde blyk dit dat die optrede van Jesus nie as aggressie gelees moet word nie, maar eerder teen die agtergrond van gesagvolle optrede. In dié sin moet die optrede van Jesus dus nie as moreel negatief gesien word nie. Waarom nie?

Dit bring ons by die opmerking oor wat die dissipels onthou het: dat daar geskryf is: 'Die ywer vir/van U huis verteer my' (ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με).²⁴ Die narrator wil dus dat Jesus se aksie by wyse van *relecture* as sy ywer vir sy Vader se huis geïnterpreteer moet word (2:17). Daarin lê die rede vir sy optrede opgesluit.

Daar moet egter nie te gou aangeneem word dat die semantiese drakrag van die woord 'ywer' (ζῆλος) sonder meer duidelik is nie. Die woord het verskillende leksikografiese en konnotatiewe potensies (vgl. Arndt 2000 *et al.*:ad loc; Köstenberger 2004:107–108). Twee uiterstes word hier kortliks gestel:

- Daar is 'n gebruik wat doodgewoon 'n passie of gedreweheid vir iets aandui. Iemand doen iets omdat dit uit 'n innerlike gedreweheid gedoen moet word.²⁵
- Aan die ander kant van die spektrum is daar natuurlik die meer radikale Selotiese ywer wat dikwels met geweld gepaardgaan: 'Jewish tradition emphasized zeal for God's law and God's temple, a zeal that could sometimes be expressed violently (Num 25:11)' (Keener 2003:528).

Die mees waarskynlike opsie is dat dit hier om nie-aggressiewe ywer gaan soos wat in Psalm 68:10^{LXX} verwoord word. 'The psalmist's zeal for God's house (Ps 69:9, 68:10 LXX) led to his suffering, and thus provides a model for Jesus' zeal' (Keener (2003:528). Die ywer gaan in hierdie 'Psalms of the Righteous Sufferer' (Dodd 1970:301) om 'n gedrewe bereidheid om te doen wat nodig is en die gevolge vir die ywer te dra. Met ander woorde, die implikasie is dat net soos die figuur in die Psalm 'n prys vir sy ywer en lojaliteit teenoor die tempel betaal, die ywer van Jesus ook vir Hom lyding sal bring – dit sal hom 'verteer' (καταφάγεται – vgl. Whitacre 1999:85).

In dié lig moet Jesus se optrede as positiewe ywer gesien word, met ander woorde, die bereidheid van Jesus om die konsekwensies van sy verbondenheid met sy Vader se huis en die dienooreenkomstige optrede te aanvaar, al sou dit lyding beteken.

Op die vraag of die daad as etiese aksie nagevolg moet of kan word, kan 'n argument daarvoor uitgemaak word dat dit *mimeties*²⁶ nagevolg moet word, met ander woorde, die aard van die gedrag en nie noodwendig die aksie self nie, moet

nagevolg word. Die ywer vir God en wat syne is ongeag die konsekwensies, staan voorop en dit moet die aksies van die gelowiges rig.

Moet die opdrag van die Jode om die 'tempel' af te breek as eties negatiewe gedrag gesien word?

Vanuit 'n etiese perspektief val die imperatief van Jesus aan die Jode²⁷ in 2:19 op. Jesus 'beveel' die Jode om die tempel af te breek as hulle die wonderteken wat hulle vra wil sien (vgl. 2:23 se negatiewe opmerking oor tekens – vgl. Bauckham 2007:88, 274). Vanuit 'n Joodse perspektief is die afbreek van hulle tempel deur hulleself natuurlik ondenkbaar²⁸ en as iemand dit sou wou doen sou dit vir die Jode beslis eties negatief wees.²⁹ Dit blyk ook uit hulle retoriese vraag in 2:20, waar hulle Jesus se suggestie dat dit gedoen moet word, bevraagteken.

Vir die verstaan van hierdie gedeelte is dit van belang om vas te stel wat se soort imperatief hier gebruik word:

- Konsessief: Blass, Debrunner en Funk (1961:195) skryf so oor die imperatief: 'In (Jn 2:19) ... the imperative can simply be the equivalent of a concessive clause.' As dit so verstaan word, vertaal Dodd (1979:90) die frase so: 'though the temple be destroyed I will erect it in 3 days.'
- Voorwaardelik: Pistorius (1947:99) noem dit 'n hipotetiese imperatief 'wat hier die rol van 'n protasis in 'n voorwaardelike sin speel.' Dodd (1979) sien hierdie imperatief ewe-eens as:

[T]he protasis of a conditional sentence, with the imperative replacing the indicative, the meaning being 'If you destroy the temple, I will raise it up' (or 'If this temple be destroyed, I will raise it up') (bl. 90; vgl. ook Barrett 1978:199; Brown 1971:115).

Volgens hierdie siening bevat hierdie woorde dus glad nie 'n dreigement teen die tempel of dat Jesus die tempel sou wou afbreek nie:

- *Profetiese ironie*: Bultmann (1978:88) is van mening dat die imperatief hier nie bloot 'n voorwaarde is nie, maar dat dit 'n 'ironisches Imperativ des prophetischen Stils' is (vgl. Am 4:4; Jes 8:9). Hy word deur die meeste kommentatore in dié opinie gevolg. Keener (2003:529) stem saam: 'Jesus stands in the prophetic tradition of an ironic imperative.' Dit sou die betekenis dra van 'Doen dit en kyk wat gebeur' (vgl. Brown 1971:115; Lindars 1972:142; Wilckens 1998:62). Hunter (1975:34) praat weer van 'n 'prophetic

24. Dit is 'n direkte aanhaling uit Psalm 68:10^{LXX} (Ps 69:9) met een uitsondering – die werkwoord in Psalm 68:10 is 'n aoristus en nie 'n futurum nie. Die Psalm gaan oor Dawid wat deur sy vyande bedreig word en swaarkry. Ter wille van God is hy vervreem van sy broers en word hy onteer en bespot, maar dit is vanweë sy ywer vir die huis van God waardeur die beledigings van God op hom val, dat hy bereid is om te doen wat hy doen (vgl. Schnackenburg 1968:347; Whitacre 1999:84).

25. So die 1953 en 1983 Afrikaanse vertalings en die Afrikaanse Standaard Vertaling; die 2014 Nuwe Testament en Psalms. 'n Direkte vertaling vertaal ywer met die argaïese 'hartstog' – 'n ongelukkige keuse.

26. Vir die betekenis van mimetiese navolging, vergelyk Van der Watt (2014:ad loc.).

27. Die 'Jode' was nie in die vorige gedeeltes aangespreek nie, maar wel die handelaars (vgl. Matson 2013:247 hieroor). Dit is egter die 'Jode' wat na die gebeure met Jesus in gesprek tree. Schnackenburg (1968:348; vgl. ook Bultmann 1978:87; Østenstad 1998:109) bring hierdie Jode in verband met die ampsdraers, spesifiek die opsigters van die tempel wat vir die goeie orde van die tempel verantwoordelik was (vgl. Bannema 2009:40; Köstenberger 2004:108; Kysar 1986:49; Lindars 1972:141). Bauckham (2007:120) en Barrett (1978:199) stel die 'Jode' hier gelyk aan die 'Jewish leaders'. Dat dit inderdaad om hierdie leiers gaan is nie seker nie, hoewel die uitdaging om die tempel af te breek miskien aan sulke verteenwoordigers gerig kon word. De Boor (1985:97) laat ruimte daarvoor dat die verwysing hier is na enige Joodse woordvoerders wat by die tempel betrokke kon gewees het.

28. Vergelyk Schnelle (1998:65). Wilckens (1998:62) meen dat die Jode 'dieses Wort gröblich als anmassend-unsinnige Selbstüberschätzung' sien.

29. Dat dit hier om 'n misverstand gaan, word wyd erken. Vergelyk Schnackenburg (1968:349); Barrett (1978:200); Bultmann (1978:89); Wilckens (1998:62).



command meaning, "Go on as you are doing and you will bring this temple down in ruin". Dit sou neerkom op 'n soort waarskuwende uitdaging.

- *Bevel:* Dit mag egter bloot 'n imperatief as bevel wees, soos wat Jesus ook vir Judas gee as Hy aan hom die stukkies brood gee (13:27 – vgl. Lindars 1972:142). Neyrey (2007:71) gee die volgende uitleg aan die imperatief: *'that is a command that grammatically makes the interlocutors the agents of the hostile action: "You destroy this temple [Jesus]". Thus, they are cast as aggressors, even his murderers.'*

Die grammatika bied hier alleen moontlikhede; die konteks moet die deurslag gee. Daar is reeds na die *relecture* van die teks verwys. Daarvolgens kan 'n teks 'n inisiële betekenis veronderstel, maar met die *relecture*, in die lig van die addisionele gegewens (wat die dissipels onthou het of wat die verteller toevoeg) kan die interpretasie verbreed word. Die vertellerskommentaar in 2:21, die verwysing na die opstanding (2:22) en die Paasfees (2:13, 23) kleur die imperatief by die tweede lees so dat die Joodse opponente se bydrae tot die dood van Jesus juis op die voorgrond tree. Vir dié interpretasie van die gedeelte beteken dit dus dat die Jode Jesus se woorde as voorwaardelik of konsessief kon verstaan het. Met die *relecture* moet die opdrag egter in verband met die kruis gelees word. In hierdie geval mag dit bloot 'n imperatief wees wat die optrede van die Jode prolepties beskryf, maar tog ook die Christologiese beheer oor die gebeure beklemtoon, soos in die geval van Judas.

Die feit dat dit 'n imperatief van die kant van Jesus is, vestig die aandag op die skuldvraag. As die Jode die imperatief volg, sou hulle dan skuldig wees aan die dood van Jesus, of sou dit bloot beteken dat hulle Jesus se opdrag uitvoer? In die lig van die opmerking in 2:21, dat dit oor Jesus se liggaam gaan en dus na sy dood verwys, sou dit beteken dat die oorlewering van Jesus deur die Jode bloot na 'n vervulling van Jesus se eie uitdaging en opdrag kon beteken. Dit is natuurlik in lyn met Jesus se woorde in 10:17–18 dat Hy self sy lewe aflê en dit weer opneem. Verontskuldig dit nie die Joodse opponente nie?

Thatcher (2009:xiii–xx) se analise van die karakter Judas bied hier 'n insiggewende parallel. Hy verwys na die oënskynlike teenstrydigheid in die uitbeelding van Judas in die Evangelie, naamlik, dat Judas, wat skuldig is aan verraad, tog onder die beheer en opdrag van Jesus staan. Die karaktertekening van Judas, 'n *ficelle* ('n sekondêre karakter), staan in diens van die uitbeelding van die protagonis (Jesus) en wil dus tegelyk aandui dat Jesus in beheer van alles is, sonder om die *ficelle* van enige skuld te onthef en so 'n blote marionet te maak. Dieselfde karaktertekening word hier in 2:19 ten opsigte van die anonieme Jode in die tempel aangetref. Aan die een kant word in 10:17–18 gesê dat Jesus sy lewe self aflê en dit weer sal opneem. Hy is immers die opstanding en die lewe (11:25–26). Tog word die Jode nie in die res van die Evangelie van skuld vir die dood van Jesus onthef nie. Hulle wil Jesus doodmaak (5:17–18; 19:11) en volg op dié wyse hulle vader, die duiwel, wat 'n moordenaar van die begin af was (8:44). Hulle tree volgens die Evangelie bloot

in lyn met hulle identiteit en karakter as kinders van hulle vader op. Dat die Jode soos hulle vader in leuens lewe en nie die waarheid wil aanvaar nie, word telkens in die Evangelie beklemtoon (vgl. 8:45–46). Veral met die kruisgebeure is die Jode se ironiese aanklag van Jesus dat Hy nie die Seun van God is nie, 'n bevestiging van hulle leuentaai. Om te beweer dat Jesus nie die Seun is nie, is om nie die waarheid te praat nie. Om dus verder te eis dat Jesus gekruisig moet word, kom neer op die moord op 'n onskuldige, meer nog, moord van die Seun van God. Daarom verwys Jesus ook na hulle skuld (19:11). Dié tema word deurgaans in die Evangelie ter sprake gebring. Wat hulle dus vanuit hulle eie perspektief as teregstelling sien, is vanuit die perspektief van Jesus en die outeur moord. Op dié wyse oortree hulle die wil van God en die Wet. Dit brandmerk hulle asook hulle morele optrede as eties negatief. Hulle het dus geen verontskuldiging nie.³⁰

So word die dood van Jesus dus in die Evangelie binne die raamwerk van morele negatiewe gedrag van moord en leuens geïnterpreteer, al word die Jode as werktuie van die openbaring gebruik (Bultmann 1978:91). In die geval van 'n *relecture* van die gedeelte in die lig van die res van die Evangelie, wat hier duidelik gesuggereer word, is dit te verwagte dat die gedeelte ook vanuit 'n etiese hoek verstaan moet word, aangesien dit die beeld is wat in die res van die Evangelie ontwikkel word en dus by die *relecture* 'n rol sal moet speel. Dit was per slot van sake die Jode wat Jesus laat kruisig het en so getoon het dat hulle nie die werke van God doen nie. Dat Jesus die opdrag gee, verontskuldig nie die Jode nie. As hulle Hom geken en geglo het, sou hulle dit nie gedoen het nie. Dit maak die aksie eties.

Dra die verwysing na geloof enigiets tot die etiese karakter van die gedeelte by? Geloof word in die Evangelie as 'n etiese daad beskryf. Om in Jesus te glo, is om die werk van God te doen (6:28 – vgl. Van der Watt 2011:431–447).³¹ Uit hierdie geloofsrelasie wat met die wedergeboorte in verband staan, kry die gelowige 'n nuwe lewe en moet gevolglik binne die familie van God ook in morele sin hierdie nuwe lewe ervaar. Dit is dus, soos uit die res van die Evangelie blyk, 'n lewensveranderende gebeurtenis met sterk impak op gedrag, juis omdat identiteit en gedrag nie in die Evangelie geskei kan word nie. In dié sin is Neyrey (2007:72) reg: *'Readers, moreover, learn how to classify people from this exchange ... 'want daar is "'outsiders" who never learn his secrets and so remain "not in the know".'*

In hierdie gedeelte (2:22) glo die dissipels in Jesus se woorde nadat hulle dit in die lig van hulle geloof en die opstanding heroorweeg het. Weereens kom dit op 'n *relecture* van die woorde van Jesus neer. Die dissipels glo en dit bring hulle tot die ware insig op grond van die totaliteit van hulle

30. Barrett (1978:200) maak die gedeelte nog meer eties relevant as hy van die Jode hier sê: *'They represent in miniature the total reaction of Judaism to Christ; the Jews perceived only what was superficially visible in Jesus and naturally rejected as absurd the suggestion that he should be the Son of God; if they had penetrated beneath the surface they would have seen the truth.'* Dit is miskien oordrewe om hier na die Judaïsme in die algemeen te verwys.

31. Die dissipels word nie direk in die gedeelte genoem nie, maar is implisiet aanwesig. Deur hierdie verwysing na die *relecture* is hulle ten minste as die draers van die tradisie aanwesig (Matson 2013:245).



belewing, nie alleen die eerste maal by die tempel nie, maar ook later by die heroorweging van alles wat gebeur het. Dit open vir hulle die perspektief om die teenwoordigheid van Jesus na behore te verstaan – daarom bly hulle in die ware Wingerdstok en dra hulle die vrug wat daarby pas (15:1–8). Die Jode wat nie glo nie, mis hierdie insig en perspektief, en so die teenwoordigheid van God in Christus. Dit verklaar dan ook miskien waarom hulle in die eerste plek God se huis 'n handelshuis gemaak het.

Ten slotte

Die vraag waarmee begin is, is of daar tekens van etiese dinamiek in 2:13–22 is? Bogenoemde analise het getoon dat die antwoord 'n gekwalifiseerde en genuanseerde 'ja' is. Die volgende slotopmerkings dien as motiverende samevatting:

1. Allereers moet beklemtoon word dat die gedeelte nie met 'n etiese agenda geskryf is nie. Die primêre klem is op die Christologie en nie die etiek nie. As daar van etiek hier sprake is, is dit alleen as ondertone van die verhaal.
2. Dit het geblyk dat al die aksielyste tog etiese ondertone vertoon, al word dit eers sigbaar by 'n *relecture* van die gedeelte in die lig van die na-Pase situasie. Dit is 'n belangrike insig vir die leesstrategie van die teks. Die beskrywing van die etiese dinamiek in die Evangelie veronderstel dat die teks op 'n geïntegreerde wyse gelees en herlees moet word. *'The several incidents of the ministry could be understood only in the light of the completed whole'* (Barrett 1978:201). So ontstaan daar vlakke van betekenis, wat met die eerste lees (ekwivalent met die implisiete leser) duidelik is en wat met die tweede en inderdaad meerdere³² lees (ekwivalent met die implisiete outeur) na vore tree. Dit verbreed die verstaan van die etiese dinamiek dus aansienlik. Tog moet daarop gelet word dat hierdie nie 'n algemene etiese teorie is wat op alle geskifte toegepas kan word nie. Die genre van die Johannesevangelie nooi hierdie wyse van etiese toepassing uit en legitimeer homself. Vir 'n etiese lees van tekste is dit van belang dat elke teks na eie waarde geskat moet word en moet volgens die parameters wat die teks self stel, geïnterpreteer behoort te word.
3. Die optrede van die handelaars op die tempelplein is vanuit Jesus se perspektief waarskynlik 'n oortreding van die eerste en tweede gebod van die Dekaloog. Hulle tree eties verkeerd op deurdat hulle die eer van God aantast. Hier moet weereens op 'n belangrike punt gelet word. Vanuit die perspektief van die Joodse opponente is daar waarskynlik nie sprake van die misbruik van die tempel nie, anders sou hulle dit nie toegelaat het nie. Dieselfde gebeure word dus uit twee hoeke verskillend

geïnterpreteer. Perspektief en interpretasie is dus bepalend vir etiese stellingname. Dit is dan ook hier waar die rol van geloof inkom. Geloof as die bepalende etiese optrede word hier reeds op gesinspeel – geloof open interpretasie- en verstaansperspektiewe wat weer lei tot begrip van die openbaringsoptrede van Jesus. Wie nie geloofsinsig het nie, is gedoem tot negatiewe etiese gedrag, al is hul bedoelings goed.

4. Die betrokkenheid van die Jode by die dood van Jesus word eties negatief in die Evangelie beoordeel. Vanuit die *relecture* word die etiese dimensie deel van die teks se betekenis. Hulle betrokkenheid en skuld by Jesus se dood kan dus nie verborge bly nie. In hierdie opsig dra die verwysing in die gedeelte na die afbreek van die tempel nie self iets eties by nie, maar word by die *relecture* 'n etiese realiteit en getuigenis oor die Joodse opponente.
5. Daar kan nie uit Jesus se ywer afgelei word dat Jesus aggressief opgetree het nie. Dit is eerder 'n ywer wat teenoor die minagting van God se huis deur die handelaars staan, naamlik 'n ywer wat maak dat Jesus ter wille van God sal optree en sal ly. Hierdie gesindheid van eer aan God kan en moet dus mimeties deur die gelowiges nagevolg word.

Erkenning

Hierdie artikel word opgedra aan Pieter de Villiers vir sy groot bydrae tot die ontwikkeling en uitbou van die Nuwe-Testamentiese wetenskap in Suid-Afrika.

Mededingende belange

Die outeur verklaar hiermee dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig of voordelig kon beïnvloed het in die skryf van hierdie artikel.

Literatuurverwysings

- Ådna, J., 1993, 'Jesu Kritik am Tempel', Doctoral thesis, University of Stavanger, Stavanger.
- Arndt, W., Danker, F.W. & Bauer, W., 2000, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Barrett, C.K., 1978, *The Gospel according to St John*, SPCK, London.
- Bauchham, R., 2007, *The testimony of the beloved disciple*, Baker, Grand Rapids, MI.
- Becker, J., 1979, *Das Evangelium des Johannes. Kapitel 1–10*, Echter Verlag, Würzburg.
- Bennema, C., 2009, *Encountering Jesus: Character in the Gospel of John*, Paternoster, Milton Keynes.
- Blass, F., Debrunner, A. & Funk, R.W., 1961, *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Brown, R.E., 1966, *The Gospel according to John*, vol. 1, Chapman, London.
- Brown, R.E., 1971, *The Gospel of John*, vol. 1, Chapman, London.
- Bruce, F.F., 1983, *The Gospel of John*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Bultmann, R., 1978, *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Burridge, R., 2007, *Imitating Jesus: An inclusive approach to New Testament ethics*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Busse, U., 2002, *Das Johannesevangelium: Bildlichkeit, Diskurs, und Ritual*, Peeters, Leuven.
- Culpepper, R.A., 1981, 'The pivot of John's Gospel', *New Testament Studies* 27, 1–31. <http://dx.doi.org/10.1017/S0028688500010237>
- Culpepper, R.A., 1983, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Fortress, Philadelphia, PA.
- De Boor, W., 1985, *Das Evangelium des Johannes*, 1. Teil, Brockhaus Verlag, Wuppertal.
- Dodd, C.H., 1970, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge.

32. Becker (1979:125) beskryf die proses soos volg: 'Der Leser denkt an die nachösterliche Parakletenfunktion, Jesustradition zu pflegen (14,16f.26; 7,39). Solche geistliche Erinnerung bewahrt nicht nur archivarisches Jesugut, sondern sorgt für seine lebendige Auslegung.' Keener (2003:530) meen ook, 'More than likely, their experience remains paradigmatic for the Johannine Christians, who also required further instruction, hence the Fourth Gospel.' Dit nooi die lesers uit om die teks te lees en te herlees as bronteks en daaruit onder andere ook tot etiese besluitneming onder leiding van die parakleet te kom. Zumstein (2004:76) sluit hierby aan: 'dass es Geschichte und Sinn in der Geschichte erst in der Relecture gibt. Diese Relecture erfolgt von Ostern her, ihr Handlungsträger ist der Paraclet' ... 'Er leitet diese Relecture der Jesustradition' (Zumstein 2004:29; vgl. ook Haenchen 1980:203; Wilckens 1998:62).



- Dodd, C.H., 1979, *Historical tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ellis, P.F., 1984, *The genius of John*, Liturgical Press, Collegeville, PA.
- Gnilka, J., 1983, *Johannesevangelium*, Echter Verlag, Würzburg.
- Haenchen, E., 1980, *Johannesevangelium*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Horn, F.W. & Zimmermann, R. (eds.), 2009, *Jenseits von Indikativ und Imperativ*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hunter, A.M., 1975, *The Gospel according to John*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Keener, C.S., 2003, *The Gospel of John*, vol. 1 & 2, Baker, Peabody, MA.
- Köstenberger, A.J., 2004, *John*, Baker, Grand Rapids, MI.
- Köstenberger, A.J., 2009, *A theology of John's Gospel and letters*, Zondervan, Grand Rapids, MI.
- Kysar, R., 1986, *John*, Augsburg Publishing, Minneapolis, MN.
- Lindars, B., 1972, *The Gospel of John*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Luz, U., 2009, 'Relecture? Reprise! Ein Gespräch mit Jean Zumstein', in A. Dettwiler & U. Poplutz (Hrsg.), *Studien zu Matthäus und Johannes*, pp. 233–250, Theologischer Verlag Zürich, Zürich.
- Matson, M.A., 2013, 'The animal sellers/the money changers in the temple: Driven out – but why?', in S.A. Hunt, D.F. Tolmie & R. Zimmermann (eds.), *Character studies in the Fourth Gospel*, pp. 45–248, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Neusner, J., 1989, 'Moneychangers in the temple: The Mishnah's explanation', *New Testament Studies* 35, 287–290. <http://dx.doi.org/10.1017/S0028688500024668>
- Neyrey, J., 2007, *The Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nunn, H.P.V., 1923, *The elements of New Testament Greek*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Olbricht, T.H., 2003, 'Analogy and allegory in classical rhetoric', in J.T. Fitzgerald, T.H. Olbricht & L.M. White (eds.), *Early Christianity and classical culture: Comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*, pp. 371–389, Brill, Leiden/Boston, MI. http://dx.doi.org/10.1163/9789047402190_020
- Østenstad, G., 1998, *Patterns of redemption in the Fourth Gospel*, Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Pistorius, P.V., 1947, *Die evangelie van Johannes*, Van Schaik, Pretoria.
- Plummer, A., 1929, *John*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Porsch, F., 1988, *Johannes-Evangelium*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.
- Schnackenburg, R., 1968, *The Gospel according to St John*, vol. 1, Herder & Herder, New York, NY.
- Schnelle, U., 1998, *Das Evangelium nach Johannes*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.
- Schnelle, U., 2006, 'Johanneische Ethik', in C. Böttrich (Hrsg.), *Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift für Günter Haufe*, pp. 309–327, Peter Lang, Frankfurt/a. M.
- Schrage, W., 1989, *Ethik des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. <http://dx.doi.org/10.13109/9783666513633>
- Smith, J.M., 1999, *John*, Abingdon, Nashville, TN.
- Steegen, M., 2014, 'Finding the "true place" of God. Comments on the temple scene in the Gospel of John', in J. Verheyden, G. van Ooyen, M. Labahn & R. Bieringer (eds.), *Studies in the Gospel of John and its Christology*, pp. 71–87, Peeters, Leuven.
- Thatcher, T., 2009, *Greater than Caesar*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Theobald, M., 2002, *Herrenworte im Johannesevangelium*, Herder, Freiburg i. Br.
- Van der Watt, J.G., 2006, 'Ethics and ethos in the Gospel according to John', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 97(2), 147–176. <http://dx.doi.org/10.1515/zntw.2006.012>
- Van der Watt, J.G., 2010, 'Ethics through the power of language: Some exploration in the Gospel according to John', in R. Zimmermann & J.G. van der Watt (eds.), *Moral language in the New Testament*, pp. 139–167, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Van der Watt, J.G., 2011, 'The Gospel of John's perception of ethical behaviour', *In die Skriflig* 45(2/3), 431–447. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v45i2/3.22>
- Van der Watt, J.G., 2014, 'Navolging van Jesus, mimesis en 1 Johannes', *In Luce Verbi* 48(1), 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v48i1.1819>
- Van der Watt, J.G. & Kok, K., 2012, 'Violence in a Gospel of Love', in P.G.R. de Villiers & J.W. van Henten (eds.), *Coping with violence in the New Testament*, pp. 151–183, Brill, Leiden. http://dx.doi.org/10.1163/9789004221055_009
- Van der Watt, J.G. & Zimmermann, R., 2012, *Rethinking the ethics of John*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Van Houwelingen, P.H.R., 2007, *Johannes*, Kok, Kampen.
- Van Tilborg, S., 1988, *Johannes*, Tabor, Brugge.
- Wendland, H.-D., 1975, *Ethik des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Whitacre, R.A., 1999, *John*, Inter Varsity Press, Downers Grove, IL.
- Wilckens, U., 1998, *Das Evangelium nach Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Wolter, M., 2009, *Theologie und Ethos im frühen Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Zimmermann, R., 2007, 'Jenseits von Indikativ und Imperativ. Entwurf einer "impliziten Ethik" des Paulus am Beispiel des 1. Korintherbriefes', *Theologische Literatur Zeitung* 132, 259–284.
- Zumstein, J., 2004, *Kreative Erinnerung*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich.